

「自由」と「悪」について カント自由論再考

著者	中野 俊光
雑誌名	倫理学
号	19
ページ	67-82
発行年	2002-12-20
その他のタイトル	Die Freiheit und das Böse : Die Überprüfung der Kants Freiheitstheorie
URL	http://hdl.handle.net/2241/10648

「自由」と「悪」について

——カント自由論再考——

中野俊光

はじめに

「道徳的に善い行為のみが自由な行為なのか」という問いは、カントの自由論を考える際に非常に重要である。カントが『実践理性批判』(*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788)を公刊した直後に、すでにその自由概念をめぐる論争が生じ、十八世紀の終わりに至るまでほぼ十年余り続いたのも同じ理由である⁽¹⁾。そしてこの問題は、現代に至ってもなお多くの研究者によって論じられている⁽²⁾。とりわけ興味深いのは、『実践理性批判』と『単なる理性の限界内における宗教』(*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793, 以下「宗教論」と略記)における自由論の相違である。両者の相違は明確である。すなわち『実践理性批判』では、もっぱら道徳的善を為す「自律としての自由」だけが主題となっているのに対し、『宗教論』では「善への自由」とともに「悪への自由」という「選択意志の自由」が主に語られる⁽³⁾。つまり、前者においては「自由」は主に善

への能力として捉えられているのに対し、後者においては「自由」は悪への可能性をも含むものとして把握されている。

しかし『実践理性批判』や『人倫の形而上学の基礎づけ』(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, 以下「基礎づけ」と略記)のうちに現われる「自由」概念に従えば、「善い行為のみが自由な行為であり、悪しき行為は自由な行為ではない」ということになる。そうすると、人間の悪しき行為に対する責任の所在が問えなくなってしまうのである。そこで『宗教論』ではこの点を解消するために、新たに「根源悪」という概念を導入した、と考えられている。

そこで本稿は、「道徳的に善い行為のみが自由な行為なのか」という問題を究明することにした。そのためには、まず『実践理性批判』と『宗教論』の自由論の相違点を検討した上で、「自由な行為」と「悪の根拠」の関連を解き明かしたいと思う。

一、「実践理性批判」における自由論

まず『実践理性批判』における自由論を押さえておきたい。

『実践理性批判』の自由論は、『純粹理性批判』の第三アンティノミーの議論を踏まえて展開されている。第三アンティノミーの議論は、以下のテーゼとアンチテーゼから構成される。

すなわちテーゼ（定立）は、「世界には自由による因果性が存在する」というものであり、他方アンチテーゼ（反定立）は、「自由は存在しない。世界のすべては、自然必然的な法則によつて生じる」というものである（A445/B473）。

テーゼによれば、自然の法則による機械的因果性と並んで、因果の系列を新たに始める能力としての「自由」が存在する。これに対して、アンチテーゼによれば、機械的因果性がすべてであつて、事物における原因・結果の連鎖は無限であるから、「自由」による因果性というものは存在しないことになる。

第三アンティノミーの解決の仕方は、次のようになる。すなわちカントによれば、現象としての世界の内における諸事象に対して、自然法則的因果性は完全に普遍妥当的である。したがつて私たちは、それらをあくまでも機械的な原因・結果の連鎖の内にあるものとして説明するように探求を進めなければならない。そのかぎりでアンチテーゼの側の主張は正しいのである。ところが同時にまた、現象世界における事象は、自分とは異質な、或る非経験的・非感覚的な原因に対する結果をなしているということも可能である。なぜなら、原因・結果の制約関

係において、原因は必ずしも結果と同質であることを要しないからである。そこで、或る一個の事象を取り上げてみた場合に、それは現象としてのレベルにおいてみられるかぎり、自分と同質つまり等しく現象である他の事象を原因としてもち、自然法則的連鎖の中に完全に組み込まれている。しかしこの同じ事象が、他方では感覚的经验を超えた、いわゆる睿智的次元と関係を持ち、そこから働きかける原因に対する結果として現われてきている、ということもありうる。この因果性は、現象界を超える、いわば物自体に発するものとして、系列を創始する「自由」という性格を有すると考えられる。要するにカントは、二重原因の見方を導入することによつて、テーゼの側にも正当性を認めている。

第三アンティノミーは、いわゆる合理的宇宙論の批判として呈示されたものである。それゆえ、外見上はあくまで世界における諸事象の因果の規定をめぐる全宇宙的議論という体裁をとっている。しかし、そこにおける実質的な関心が「人間の行為における自由意志」にあることは明らかである。だからカントが第三アンティノミーの解決にあたつて上記のような二重原因の見方を認めているけれども、彼は決してあらゆる事象にわたつてこの見方が適用されると考えているわけではない。その適用範囲として、彼は明らかに「人間の行為」という領域を考えていたのである。

以上のように、人間の行為においては、自然法則による因果性と並立する形で、超感性的次元から作用する「自由」の因果

性が想定される。それが「超越論的自由」と呼ばれるものである。しかし『純粹理性批判』においては、それはあくまでただ、その存在の可能性を承認されたというに留まる。これを足がかりとして自由意志の道徳論を展開するためには、人間の行為にそくして実際にそういう自由の因果性が作用しているということが確認されねばならない。換言すれば、自由の概念の実践的な意味での實在性が確認されなければならない。『実践理性批判』は、当然この課題に取り組むところから出発することになる(W334n)。そしてその解決は、一種の直覺に訴えるという仕方ではなされている。カントはそれを「理性の事実」としての「道徳法則」の意識と呼んでいる(W347)。

カントによれば、「道徳法則」はいかなる実質的な内容を含むことがない。なぜなら、もしも或る特定の目的表象といった実質的な要因によって行為者の意志が規定されたとするならば、その場合にはその対象に対する彼の「傾向性」が行為の原因になっているのであり、そこにいわば生理学的な原因・結果の關係が認められ、それを通してその行為は完全に自然法則的因果性の連鎖の中に組み込まれねばならないことになるからである。したがって「道徳法則」による行為の指定からは、一切の実質的内容が排除され、結局そこには、「理性的存在者として行為すべし」ということを意味する全く形式的な規範性しか残らない。それがすなわち、「道徳法則は純粹に普遍的な形式のみによって行為を指定する」といわれる所以である。行為者としての人間は、道徳法則のそうした指定を意識したならば、

それを自己の主観的原理としての格率の内に取り入れるということによって、換言すれば「道徳法則の純粹普遍的形式に従って格率を構成する」ということによって、「自由」による行為を遂行することができる。もしも意志規定にあたって実質的な要因の混入を許すならば、その人の行為は自然法則的因果性の制約を被っていることになって、「非自由」とあるといわれざるを得ないであろう。

要するに、『実践理性批判』において「自由」とは「道徳法則の純粹普遍的形式による意志規定」と同義であり、したがって「自由な行為」は道徳的善を実現すると考えられている。つまりそこでは「自由」は「道徳的自由」以外のものではあり得ないのである。

それゆえ、カントは『実践理性批判』や『基礎づけ』において、「自由」を「意志(＝実践理性)の自律」とであると考えた。この「自律としての自由」は、さまざまな感性的衝動あるいは「法則のすべての実質」による規定から依存しないという「消極的な側面」と、意志の原因性の法則を自己立法するという「積極的側面」の二面性を有する(W33)。しかしながら、もし意志(＝実践理性)がこの自己の法則にしたがって行為せず、別の法則によって規定されるならば、それは「他律」であって、自然現象と区別されず、自由ではないことになる。「自由」とは、自己立法の産物である「道徳法則」にしたがう行為にのみ現われる。それゆえそのような自由の主体である「意志」とは、「理性が傾向性から独立に、実践的に必然的であると認めるとこ

るもの、つまり善であると認めるところのものをみを選択する能力である」(IV42)。したがって、「実践理性批判」や「基礎づけ」においては、「悪しき行為」や「非道徳的行為」は、実践理性の自律、自由な意志の結果ではないことになる。しかし、現実には「悪しき行為」や「非道徳的行為」は存在する。こうした矛盾をどのように理解したらよいのだろうか。

二、「宗教論」第一篇の自由論

そこで「宗教論」の自由論に注目したい。カントはこの書の中で、「悪の根拠」としての「根源悪」を呈示する。悪しき行為の存在を認め、この根拠を自然のうちにではなく、帰責される自由な主体のうちに求める立場を取ることになる。つまり、批判哲学期の自由論とは明らかに異なる概念設定が導入されている。

「宗教論」は四篇からなり、その第一篇は「悪の原理が善の原理とならび住むことについて、あるいは人間本性の内なる根源悪について」という標題をもつ(VI19)。つまりここで初めて「根源悪(das radikale Böse)」という思想が登場する⁽⁵⁾。「根源悪」の前提となるのは、道徳的な善悪の根拠が行為の結果と道徳法則との一致(または不一致)としての「適法性」にあるのではなく、意志の主観的原理としての「格率」に求められる、ということである。すなわち、「悪の根拠は、意志を傾向性によって規定する客体のうちに、つまり自然衝動のうちにではな

く、意志が自らの自由を行使するために自己自身で作る規則のうちに、すなわち格率(Maxime)のうちにのみ存することができる」(VI23)ということである。したがって、「道徳法則を自らの格率とする者は誰でも道徳的に善」であり、「道徳法則に反すること」を「自らの格率のうちに採用する」者は「悪しき人間」(VI24)であることになる。

ところで「悪の原理」は、「善の原理」との関係においてのみ説明されうるので、カントも格率の採用の仕方に関する「根源悪」の本質とその源泉としての自由意志の解明に先立ち、まず人間の本性における善と悪に関する考察から始めることになる。カントは「人間の本性における善への根源的素質」(VI26)として、以下の三種の素質を挙げている。すなわち、

(1)「生物としての人間の動物性」(Tierheit)の素質

(2)「生物であると同時に理性的存在者としての人間の人間性(Menschheit)の素質」

(3)「理性的であると同時に引責能力のある人間の人格性(Personlichkeit)の素質」である。

第一の人間のもつ「動物性の素質」とは、自然的で機械的にすぎない自己愛、すなわち「理性を必要としない自己愛」のことである。それは、自己保存の衝動、種の繁殖の衝動、他者との共存を望む衝動を生ぜしめる「善なる素質」であるが、その度が過ぎるとそこにはさまざまな獸的・肉欲的な「悪徳」が接ぎ本される、といわれる(VI26)⁽⁶⁾。

また第二の「人間性の素質」とは、理性を必要とするが、「他

者との比較においてのみ自分の幸・不幸を判断する自己愛」のことである。この「自己愛」は、他者に対する優位を望むため、人間相互に競争が生じ、文化への衝動をもたらし「善なる素質」である。しかしそれも度が過ぎると競争心や嫉妬心による深刻な「悪徳」がこれまた接ぎ木される、ともいわれる。つまり「動物性の素質」も「人間性の素質」も、「善への素質」であると同時に「悪への素質」であるということになる (VI.27)。

それゆえ本当の意味で「善への素質」とされるのは、三番目の「人格性の素質」だけである。これは「意志の動機」を「道徳法則に対する尊敬」の感情に求める「道徳的感情」としての道徳的素質である (VI.27)。道徳法則は、意志規定の場面において、傾向性をそそる諸々の実質的要因を抑えて独特の威力を発揮する。そこで人間においては当然それに対する「尊敬の感情」が生じてくる。カントはすでに「実践理性批判」において、この感情が道徳にとって特別の意義をもっていることを認め、それを「道徳的感情」と呼んでいた (VI.40)。いまここに述べられていることも、そのときの議論から十分に理解されうる。ただ一つ見逃し得ないのは、ここで道徳法則ないしはそれに対する尊敬について「動機」という積極的な表現が用いられていることである。そもそも道徳法則そのものは、それに対する尊敬の感情をも含めて、いわゆる人格性の理念自体を構成している。いまここで特に人格性のために「素質」ということが語られるのは、道徳法則が尊敬の感情を介して行為の「動機」として働くのを感じ受ける能力が、人間には生れつき備わっている、

ということを言わんがためにほかならないであろう。つまりカントは、「善への素質」を説くことによって、『実践理性批判』に述べられた道徳法則の根本的意義を再確認するとともに、道徳法則が行為に際して単独で十分な「動機」として働くということ、および人間は本性上それを感じ取り得る者であるということ、を強調して、道徳的行為の成立の現実的基礎をいっそう具体的に明らかにしようとしているわけである⁷⁾。

ところで、人間本性にはこのような「善への根源的素質」が認められるとともに、「悪への性癖」があることもまた否定できない。そこでカントは、「人間本性における悪への性癖 (Hang)」(VI.28) について考察する。「性癖」とは「人間性一般にとって偶然的である限りでの傾向性(習慣的欲求)の可能性の主観的根拠」である (VI.28c)。「性癖」も確かに生得的ではあるが、しかし人間本性の可能性の必然的な構成要素としての「素質」とは異なり、「獲得されたもの」または「招かれたもの」と解される。しかもカントが「人間本性における悪への性癖」において問題にしているのは、「道徳的な悪への性癖」だけであり、道徳的な悪は「自由な意志の規定としてのみ可能であり、またこの意志はその格率によってのみ善または悪と判定されうる」のであるから、この悪は「格率が道徳法則に違反する可能性の主観的根拠のうちに成立するのでなければならぬ」(VI.28) とされる。カントによれば、このように意志の自由による格率の選択に関係する道徳的な「悪への性癖」は、以下の三段階に区分される。

それは、(1)「脆弱性 (Gebrechlichkeit)」(2)「不純性 (Unlauterkeit)」(3)「性悪性 (Bösartigkeit)」の三段階である (VI.29-30)。第一の「脆弱性」とは、道徳法則によって格率を構成しようとしながら、志操堅固でないために実行するにあたって感覚的・経験的動機を優先させてしまう「人間の心情の弱さ」のことである。第二の「不純性」とは、道徳的動機と非道徳的動機とを混合する性癖、つまり道徳法則を遵守する際の動機が純粹に道徳的ではなく、ひそかに他の動機を混入させる「人間の心情の不純性」である。第三の「性悪性」とは、根源的な道徳的素質に反して意図的に悪しき格率を採用しようとする性癖、すなわち「人間の本性または人間の心情の悪さ」または「腐敗 (corruptio)」である。そして、人間の心情の悪さとは「道徳法則から発する動機を他の (道徳的ではない) 動機よりも軽視するという格率へ向かう性癖」であり、「人間の心情の倒錯」でもある。というのは、このような心情の倒錯は「自由な意志の動機に関して、その道徳的秩序を転倒するからである」(VI.29-40)。

上記の三段階のうち「脆弱性」と「不純性」という二つの言葉は、すでに「基礎づけ」の中でも用いられていた (VI.406)。前述した『実践理性批判』の自由論の主旨から考えても、人間が感性的・経験的な存在者であるということに由来する不可避的な制限として、確かに考慮に入れられていた。そうした制限のために、人間は、道徳法則による意志規定を徹底することができずに、自然法則的因果性の拘束の中に陥ってしまう、と見

られていた。つまり「脆弱性」や「不純性」は、人間行為の非自由性につながるものとして捉えられ、まさにそれらを克服して道徳的自由を確立するすべを教えるという点に道徳哲学の任務がある、と考えられている。

これに反し、第三段階たる「性悪性」は、それまでの批判哲学の概念とは明らかに異なる重大な問題を提起している。なぜなら、「性悪性」という語によってカントは、人間の選択意志には行為にあたって動機づけの秩序を逆転させて感覚的・経験的動機の方を積極的に選び取る傾向が内在している (VI.30) ということを表現しようとしているからである。それゆえ、それは明らかに前の二つとは質的にも異なっているのであって、カント自身は「脆弱性」と「不純性」を非意図的な過失 (culpa)、「性悪性」を意図的な欺瞞 (dolus) として特徴づけることによって、その相違を明確にしている (VI.376)。このような「性悪性」の存在を事実として認めるかぎり、人間の行為は外見上道徳法則と一致することはあり得ても、完全に道徳的善を実現することはできない、ということになるであろう。しかもカントはこの「性悪性」を「悪への性癖」に由来するものとして、あくまでも人間自身の「自由」によって招き寄せられたものとして解しようとしているのである (VI.386)。ここにおいて、「自由」と道徳的善とを単純に同一視していた『実践理性批判』の立場は、根底から揺り動かされるように見える。端的に言って、人間の自由は悪への方向をも含むという認識が生じたのである。

このようにカントが「性悪性」の概念を把握し、かつそれを

人間本性と深く結び合った、いわば全人類的普遍性をもつものとして呈示した³⁵。ということの意義を、われわれは注目しなればならない。「根源悪」という語や、「人間は本性上悪である」という命題(VI32)の意味も、そのような観点からこそはじめて十分に理解され得るであろう。

三、「悪」の根拠について

それゆえカントは、上述の三つの「悪への性癖」のうちの第三段階たる「性悪性」を、「根源悪」と称し(VI33)、「人間は生来悪である」という題名のもとに、「根源悪」について考察している。次にこの「根源悪」の特徴を詳しく見てゆこう。

まず「根源悪」の第一の特徴は、人間本性における自然的性癖として、すなわち生得的なものとして人類全体に妥当する点である。つまり人間が根源的に悪であるということは、「人間が道徳法則を自ら意識しながら」、それでもなおこの法則に背反することを「自らの格率」として採用することである(VI33)。このような根源的な「悪への自然的性癖」は、人間本性における「生得的な悪」に他ならない³⁶。それゆえ「人間は生来悪である」(VI33)と言われるのである。したがってこのような悪への性癖は、「類として見られた人間について妥当する」ことになる。

「根源悪」の第二の特徴は、前述のように、人間の自由な選択意志による「動機における道徳的秩序の転倒(Umkehrung)」に他ならないということである(VI36)。すなわち、人間が普

であるかそれとも悪であるかということは、人間が自らの格率のうちに採用する「格率の実質」としての「動機の差異」にあるのではなく、人間が「道徳法則」と「自己愛(Selbstliebe)」のうちのいずれかを従属関係として採用する「格率の形式」によって決まるのである³⁷。したがって人間が悪であるのは、彼が動機を自らの格率に採用する際に、「自己愛」を主とし「道徳法則」を従とする場合(Ⅱ道徳的秩序の転倒)である(VI36)。こうした二種類の動機をもとにして格率を構成する働きが「選択意志(Wille)」と呼ばれるものである(VI31)。「宗教論」においては、この「選択意志の自由」が論じられることになる。そして「根源悪」の第三の特徴は、そうした道徳的秩序の転倒の責任を人間自身に帰していることである。根源悪は「あらゆる格率の根拠を腐敗させる」(VI37)という意味において「根源的」であるが、人間自身の力では根絶できない。しかしカントは、次のように述べている。

(動機における道徳的秩序の)「転倒への性癖が人間本性のうちにあるということは、悪への自然的性癖が人間にあるということであり、この性癖は、最終的には自由な選択意志のうちに求められなくてはならないから、したがって責任を帰しうるものだから、この性癖そのものが道徳的に悪なのである。この悪はすべての格率の根拠を腐敗させてしまふから根源的であり、同時に自然的性癖だから人間の力で根絶すること(zu vertilgen)もできないのである。それ

はなぜかといえば、根絶はよい格率によってのみなされえようが、すべての格率の最上の主観的根拠が腐敗したものとしてみえられている以上、それは起こりえないことだからである。それにもかかわらず、これは自由に行為する存在者としての人間のなかに見出されるのだから、これに打ち勝つこと (zu überwiegen) は可能でなくてはならないのである」(VI.37)

要するに、人間にとって「根源悪」を根絶することは不可能であるとしても、人間が自由意志によって「根源悪」の克服に向かつて努力する可能性は残されている。なぜなら「道徳的秩序の転倒」の根拠は、人間の自由な選択意志にあるから、「根源悪」は道徳的な悪であり、その責任は人間自身に帰せられるからである。それゆえ道徳的秩序の「転倒の転倒」による「根源悪」の克服の可能性もまた自由な選択意志に求められなければならないのである。

以上の三つの特徴から、カントは「根源悪」を、①人間の本性のうちに存する「自然的性癖」として人類全体に普遍的に妥当する悪であること、②動機における「道徳的秩序の転倒」であること、③そうした「道徳的秩序の転倒」の責任を人間自身に帰している、と捉えていた。しかし「道徳的秩序の転倒」の根拠が人間の自由な選択意志である限り、再び「転倒」することによって克服することも可能である。なぜなら、人間の本性には「善への根源的素質」(VI.44)が含まれており、「悪から善へ

の復帰」の可能性が残されているからである。

そこで今度は、さらに「根源悪の起源」を探ることになる。

カントは「根源悪」の発生原因たる「悪の起源」(VI.38)の問題を探り上げ、人間の本性における「悪の起源」の本質を探究する。カントによれば、「起源 (Ursprung)」とは、或る結果がその最初の原因 (I 第一原因) に由来するということである。

しかもそのような最初の起源は、「理性的起源」であるかあるいは「時間的起源」であるかのいずれかである (VI.39)。そして人間の本性における「根源悪の起源」は、「時間的起源」ではなく、「理性的起源」と解されなければならない (VI.39)。なぜなら、或る結果が「道徳的な悪」である場合にはその原因は「自由の法則」と結びついており、したがってその規定根拠は「理性」に求められるべきであり、時間的な先行状態からは導出されないからである¹¹⁾。

そして、こうした「理性的起源」と「時間的起源」の区別に基づいて、『旧約聖書』の創世記におけるアダムとイヴの「原罪説」が考察されることになる (VI.40)。それぞれの「悪しき行為」が、「時間的起源」ではなく、「理性的起源」が求められる場合にのみ、われわれは人間が「無垢 (Unschuld) の状態」(VI.41) から「悪しき行為」に陥ったかのように解することができる。そしてこのような前提のもとでのみ、われわれは人間が「自由に行為する存在者」であり、自由と不可分な「善への根源的素質」を賦与されているが、[無垢の状態]から「悪」へと踏み出すかのように解し、人間にその責任を帰することが

できるのである。

しかしながら『旧約聖書』においては、「人類における惡の始まり」としての「惡の起源」は、一つの歴史物語（VI 3）として、すなわち「アダムにおいてすべての人が罪を犯した」（VI 4）として明示され、「惡の起源」は時間的に最初のものとして示されている。そして、惡は「神的命令としての道德法則からの違反」（VI 3）としての「罪」から始まるのである。しかし他方において、「惡へのすべての性癖に先立つ人間の狀態」は「無垢（Unschuld）」と呼ばれ、そしてこのような無垢という前提のもとでの最初の人間における道德法則の違反が「墮罪（Sündfall）」と称されるのである（VI 4）。けれどもこの墮罪は、われわれの本性における「生得的な惡性から生ずる」ものとしては表象されえないのである。神の命令に対する違反としての「墮罪」に先行する「無垢の狀態」の想定は、確かに「理性的起源」の立場から了解はされるが、墮罪としての「原罪」は一種の歴史物語として「時間的起源」に他ならないのである。しかしわれわれにその責任が帰せられるべき「道德的性質」については、そのいかなる「時間的起源」も求めてはならないのである。

それでは、根源惡の「時間的起源」を否定し、「理性的起源」だけを認めるカント自身は、惡の起源すなわち「生得的と呼ばれる惡への性癖」の源泉をどのように考えているのであろうか。カントによれば、「すべての惡の第一の始まりは、總じてわれわれにとっては不可解なものとされ」（VI 44）、「惡へのこのよ

うな性癖の理性的起源は、あくまで究めがたい」（VI 3）のである。というのは、「道德的格率の採用の最初の主觀的根拠」すなわち「なぜ私が惡しき格率を採用して、むしろ善き格率を採用しなかったのか」ということの根拠（VI 21）は、われわれには究めがたいからである。なぜなら、根源惡の規定根拠は確かに「自由な選択意志」であるが、しかし前述のように、なぜ私が惡い格率を採用して善い格率を採用しなかったのかということの究極の根拠としての「自由な選択意志のいかなる規定根拠」もわれわれは指示できないからである。

要するに、われわれは道德的な惡としての「根源惡の起源」が「時間的起源」ではなく、「理性的起源」であるということと、この「根源惡」の規定根拠が「自由な選択意志」であるということまでは解明できるとしても、自由な選択意志そのものの規定根拠、すなわち「根源惡の究極的な起源」の解明は「人間理性の限界」を超えているというのが、カントの基本的な考えである。つまり「惡そのものがなぜ存在するのか」はわれわれに究明できない謎である。したがって、聖書における「原罪説」は、「根源惡の究極的な起源」の解明がわれわれには不可能であるという「人間理性の限界」を象徵するものと理解してよいであろう。

四、「惡」の克服について

さて、前節で見たように人間にとって「根源惡の究極の起源」

の解明は不可能であり、したがって人間の力による「根源悪」の根絶もまた不可能であるとしても、「根源悪」はもともと「動機における道徳的秩序の転倒」として人間の自由な選択意志に由来するものであるから、この秩序の転倒をさらにもう一度転倒して「善」を回復することができなければならない。というのは、前述したように人間の本性には「善への根源的素質」(VI.44)が含まれているからである。そしてこのような「根源悪」の克服によって「悪から善への復帰」(VI.45)が可能となり、善への根源的力を回復することができるようになる。

そこでカントは、第一篇の一般注解(VI.44)において、「根源悪」の克服の可能性の根拠とその具体的な展開、「祭祀の宗教」と「道徳的宗教」との相違および「唯一の道徳的宗教」としてのキリスト教に対する評価などについて考察している。

カントは、「根源悪」の克服の具体的な説明に先立ち、まず「自由な選択意志」による克服の可能性の根拠について次のように説明している。「自然的に悪い人間が善い人間となることがいかにして可能なのかは、まったく私たちの概念を越えてしまっている」(VI.44)。それは、例えば「悪しき樹木がいかにして善い果実を実らせることができるであろうか」(VI.44)ということを理解することが難しいのと同様である。しかしそれにもかかわらず、「悪から善への復帰」よりも「層理解しがたい『善から悪への堕落』において『悪が自由から生ずる』ことがすでに明らかにされた(VI.45)のであるから、『悪から善への復帰』の可能性を否定することはできないのである。というの

は、善からの離反にもかかわらず「われわれが善い人間になるべきであるという命令は、以前にもましてわれわれの魂のうちに鳴り響くからである。したがってまた、われわれの為しうることがそれだけでは不十分であるとしても、われわれはやはり善い人間になることを為しうるのでなければならないのである」(VI.45)。そしてわれわれは、善い人間になりうるように努力することによってのみ、「われわれにとつて究明しがたい一層高次の助力(der höhere Beistand)を受け入れることができるようになるのである」(VI.45)。

とはいふものの、善と悪との格率の相違は原理的であるから、われわれが「道徳的に善い人間」すなわち「神意に適う人間」(VI.47)になるのは、「漸次的な改革(die allmähliche Reform)」によつては実現されず、「心術の聖性という格率への移行」によつてのみ、すなわち「人間における心術の革命(Revolution in der Gesinnung)」によつてのみ実現されるのである(VI.47)。そして人間は、「このような『心術における革命』としての心情の変化によつてのみ、『報知的性格(der intelligibele Charakter)』において『有徳な人間』すなわち『新しい人間(ein neuer Mensch)』(VI.47)となることができるのである。またこのような心術の革命は、一種の『再生(Wiedergeburt)』に他ならない」(VI.47)。要するに、根源悪の克服は「再生」に相当する心術の革命によつてのみ可能であり、そしてこのような心情の変化によつて、人は新しい人間となることができるのである。

結 語

ところが、このように「自力」によって「悪い人間の心術を善い人間の心術へと変革すること」を求める「自己改善の要求」に反して、「自然的無能力」を口実にして、道徳的無為のもとで単なる「祭祀 (Kultus)」(VI.51) などによって「恩恵」を乞い、罪の赦しを願うことを本質とする「祭祀宗教」は不純な宗教であり、キリスト教の本質ではないとする。カントによれば、すべての宗教はこのように道徳的無為のもとで祭祀などの外的な事柄だけによって罪の赦しを求める「たんなる祭祀だけの宗教 (Religion des bloßen Kultus)」と、「善き生き方の宗教」としての「道徳的宗教 (die moralische Religion)」とに分けられる (VI.51)。そしてカントの主張する真の宗教としての「道徳的宗教」とは、「人間は誰でもより善い人間になるためには、自らの力の限りを尽くさねばならず……そして善への根源的素質をより善い人間になるために利用する場合にのみ、自らの能力のうちでないものが一層高次の協力 (die höhere Mitwirkung) によって補足されるであろうと希望することができ」(VI.52) ということを「原則」とする宗教である。言い換えれば、「道徳的宗教」とは「神が人間の至福のために何を為すか、または何を為したかを知ることではなく……こうした神の助力 (Beistand) に値するようになるためには、人間自身が何を為さなければならぬかを知ること」(VI.52) を「原則」とする宗教である。つまり人間にとって「信仰の自律」がキリスト教の本質なのである。

以上の論旨から明らかになったことを最後に整理しておく。本稿は「道徳的に善い行為のみが自由な行為なのか」を探る試みであった。この問題に関して「実践理性批判」と「宗教論」の自由論の立場は大きく異なる。

『実践理性批判』においては、「道徳的に善い行為」だけが「自由な行為」である。『実践理性批判』の「自由」概念は、「純粹理性批判」の考察を受け継いでいるので、第一義的には「原因・結果の系列を新たに始める能力」のことである。そういう能力は、時間上先行する感覚的・経験的な諸要因によってまったく制約されずに、意志の規定原因となり得る「理性」にのみ認められる。つまり「自由」は、根本的には理性の属性である。そして人間の意志が理性のそういう因果性を「道徳法則」の意識を介して規定根拠として受け入れる、ということによって、「自由」は行為する人間において具体的な形をとる。つまり、人間の自由は理性的・道徳的な「意志の自由」に他ならない。したがって、カントは「人間の自由」を「意志 (『実践理性』の「自律」であると考えた。この「自律としての自由」は、さまざまな感性的衝動あるいは「法則のすべての実質」による規定から依存しないという「消極的な側面」と、意志の原因性の法則を自己立法するという「積極的な側面」の二面性を有する (VI.38)。しかしながら、もし意志 (『実践理性』がこの自己の法則にしたがって行為せずに、別の法則によって規定されるならば、それ

は「他律」であって、自然現象と区別されず、自由ではないことになる。「自由」とは、自己立法の産物である「道徳法則」にしたがう行為にのみ現われる。それゆえ、そのような自由の主体である「意志」とは、「理性が善であると認めるところのもののみを選択する能力である」(VFA10)。したがって、「実践理性批判」や「基礎づけ」においては、「悪しき行為」や「非道徳的行為」は、実践理性の自律、自由な意志の結果ではないことになる。つまり、ここでは「悪への自由」という捉え方が成立する余地はなかった。

しかし、現実には「悪しき行為」や「非道徳的行為」は存在する。こうした矛盾を解消するために、『宗教論』の自由論では「悪の根拠」としての「根源悪」が呈示される。カントは「悪しき行為」の存在を認め、この根拠を自然のうちにはなく、帰責されうる「自由な行為の主体」のうちに求める。つまり、明らかに批判哲学期の自由論とは異なる概念設定が導入されている。「根源悪」とは、①人間の本性のうちに存する「自然的性善」として人類全体に普遍的に妥当する悪であり、②人間の「自由な選択意志」による、「道徳法則」と「自己愛」という動機における「道徳的秩序の転倒」であり、③その「転倒」の責任を人間自身に帰することができものである。しかし「道徳的秩序の転倒」の根拠が人間の「自由な選択意志」である限り、もう一度「転倒」することによって克服することも可能である。なぜなら、人間の本性には「善への根源的素質」(VFA)が含まれており、「悪から善へと復帰する」可能性が残されているから

である。そして「根源悪」の克服は、「心術の革命」(VFA)によつてのみ可能であり、「新しい人間」に再生することで実現される。

しかしながら、こうした「根源悪」の規定根拠が人間の「自由な選択意志」であるということまでは説明できるとしても、「自由な選択意志」そのものの規定根拠、すなわち「根源悪の究極的な起源」の究明は「人間理性の限界」を超えているというのが、カントの基本的な考えである。したがって「なぜ神が悪を創造したのか」という問いは、人間には理解できないのである²⁰。

要するにカントは、『宗教論』において「道徳的に善い行為のみが自由な行為なのか」という問いに対して「否」と答え、「悪しき行為」の存在を素直に認めてしまうのである。このような自由論の変遷を、私たちはどのように評価することができであろうか。もしもそれを、カントの自由論の後退を示すものとして否定的に評価する人がいるとしても、理解できないわけではない。人間的な自由の成立にとつて根本的な意味をもっているのは、「理性」の絶対に自発的な因果性であり、かつ「道徳法則」という形におけるその人間意識への現われである。『実践理性批判』ではこの根本的な事柄が主題とされていた。しかるに今、『宗教論』では「道徳法則」を一個の「動機」という位置に落とし、これと感覚的・経験的な「自己愛」という動機と並べて、それらの間でどのような選択をするか、といったような次元で人間的な自由を論じようとしている。これは、

いつてみれば本来なら人間的な自由が適切に捉えられるはずのない次元へと、考察の視点をずらしてしまったことを意味するのではないだろうか。せっかく『実践理性批判』で確立されたはずの『道徳法則』による意志規定がすなわち自由の実現であり、それ以外の意志規定（例えば『自己愛』など）は総じて自由の否定である、という明確な認識が壊されてしまった、ということになるのではないだろうか。

しかしながら逆に、人間的な自由は『宗教論』で「選択意志の自由（＝自由な選択意志）」という形をとることによってはじめて具体的に成り得る、と考えるとしたらどうであろうか。確かに、理性独自の因果性とそれに基づく『道徳法則』の意識とは、人間的な自由の成立のための根本的要件であるに違いない。しかし『実践理性批判』においてそれらが呈示されただけでは、まだ人間的な自由のための形式的条件が揃えられたにすぎないであろう。『道徳法則』およびそれに対立する『自己愛』という要因が実際に「動機」として表象され、それらの材料をもとに格率構成が試みられるとき、「自由」ははじめて人間的な自由として現実化するといえる。その場合、「道徳法則」はいわば根源的な道徳的自由への指定という意味をもった「動機」であり、「自己愛」という動機の方は、それに対する背反の方向性をもった「動機」である。したがって人間的な自由は、道徳的自由への指定に従うかあるいはそれに背くか、という形で現実化する。つまり、人間的な自由は、根源的な道徳的自由を否定する可能性をも含んでいるのである。『宗教論』第一編の論

述では、いわばこの可能性が特に主題化されている。それが「根源悪」論である。そのためにはそれは、一見『実践理性批判』の成果をぶち壊すものであるかのように思われがちなのである。しかし、そうした外見によって惑わされてはならない。『実践理性批判』が人間的な自由を描き出すことによって、まだ抽象的段階にとどまっていたのに対して、『宗教論』第一編は、人間的な自由をその現実的・具体的な姿において描き出そうと苦心している。そこに私たちは、カントの自由論の大きな進歩を認めることができるのである。

注

カントの原典からの引用は、アカデミー版カント全集により、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示す。ただし『純粹理性批判』からの引用は、慣例に従い第一版（1781）をA、第二版（1787）をBとして表記する。

(1) このあたりの事情は、保呂篤彦「実践理性の自律と悪の根拠——カント『単なる理性の限界内における宗教』の自由論に関する一考察」（筑波大学哲学・思想論叢第7号所収）p.82に詳しく書かれている。

(2) 例えば、シュヴァイツァー『カントの宗教哲学（下）』（シュヴァイツァー著作集第16巻、斎藤義一・上田閑照訳、白水社一九五九年）、川村三雄『カントの宗教哲学』（小樽商科大学人文科学研究会一九七四年）、水見潔『カント哲学とキリスト教』（近代文藝社一九九六年）などの研究が挙

げられる。

- (3) 『実践理性批判』では主に、善なる行為だけを意志する「意志の自由（＝自律としての自由）」が論じられるのに対して、『宗教論』では善悪いずれの行為をも格率の原理として選択して採用する「選択意志の自由」が取り上げられる。「意志（Willkür）の自由」と「選択意志（Willkür）の自由」という相違こそ、『実践理性批判』と『宗教論』の自由論の相違である。しかし『実践理性批判』（1786）においては「意志」と「選択意志」という言葉はほぼ同義であり、両者の明確な区別はない。一方『宗教論』（1793）では「選択意志」の自由だけが「根源悪」論の中で展開される。カントの著作によって意味が若干異なる。「カント事典」（弘文社一九九七年）p.303。本編第三節参照。

- (4) 「自律としての自由」は、絶対的な自発性としての「超越論的自由」概念との関連が想起される。ただし「超越論的自由」と「自律の自由」との関連を直接明記する箇所は、カントの著作には見出されない。拙稿「超越論的自由と自律について」（『倫理学』第18号所収 筑波大学倫理学研究会二〇〇一年）参照。

- (5) カントが「根源悪」の問題を最初に取り上げた背景には、カント自身の道徳的理性信仰において人間本性の内に宿る「根源悪」とその克服の問題が不可避な課題であったからである。

- (6) たとえば、自己保存が暴飲暴食に、生殖衝動が淫蕩に、他

者との共存が（他の人間との関係における）野性的無法になるとされている。これらをまとめてカントは「粗野の悪徳」と呼ぶ。

- (7) 要するに『宗教論』は、『実践理性批判』の成果をもとに「善への素質」を説いている。ただし『実践理性批判』は、人間的な自由を描き出すことにおいて、まだ抽象的段階にとどまっていたのに対して、『宗教論』第一編は、人間的な自由をその現実的・具体的な姿において描き出そうと苦心しているのが読み取れる。氷見潔「前掲書」参照。

- (8) なぜなら「性悪性」の段階が「脆弱性」や「不純性」の段階と決定的に異なるのは、それが「道徳的心術の根本から腐敗している」（VI30）からである。つまりその原因が「叡知的な行い（intelligibele Tat）」に由来するからである。

- (9) 「根源悪」が「原罪」の焼き直しであるという指摘も頷けるところである。しかし両概念の相違点と「根源悪」の独自性を指摘する論文もある。氷見潔「前掲書」p.816など。ただし、このような「悪への根源的性癖」は「道徳的な悪」であるから、「自然的素質」として人間の類概念から演繹されうることなく、意志の「反法則的格率」において成立するのである。したがってまた、その「責任」は人間自身に帰せられるのである（VI333）。

- (11) 「格率の形式」としての「從属関係（＝上下関係）」とは、行為の善悪の基準が、「道徳法則」と「自己愛」という二つの動機のどちらを選択したかによって決まってくること

を指す (VI.36)。「道徳法則」をそれ自身十分な主たる動機として受け入れ、ついで「自己愛」に結びつく感覚的・経験的な動機をも取り入れる、という仕方では格率を構成するならば、そのときの行為は「善」である。逆に「自己愛」的な動機の方を主たるものとして、「道徳法則」をこれに従属的な動機とみなして格率を構成するならば、そのときの行為は「悪」である。とにかくいずれにせよ、行為の善悪は「選択意志」の作用の仕方によって決まってくるのである (VI.44)。

(12) 道徳的秩序の「転倒の転倒」という言葉は、カントのテクストにはないが、『宗教論』のその後の叙述から読み取ることができる (VI.44f)。一旦「悪」へと陥った自由意志が、再び道徳的秩序を「転倒」させて「善」を回復することとは十分にありうることである。本稿第四節参照。

(13) 「時間的起源」とは、自然必然性の法則に基づき、事象としての結果が時間内の原因と関係づけられる場合をさす (VI.39)。

(14) この一般的な注解は、『宗教論』各篇に添えられている四つの注解の最初にあたるもので (一)「恩寵の作用 (Gnadewirkung) について」という標題がつけられている (VI.52)。

(15) 『マタイによる福音書』第7章17-18節に、「すべて良い木は良い実を結び、悪い木は悪い実を結ぶ。良い木が悪い実を結ぶことはなく、また、悪い木が良い実を結ぶこともで

きない」という箇所がある。

(16) われわれに「経験的性格」しかないとなると、そこに道徳的判断を持ち込むことは不可能になる。われわれがそれ自身において「外時間的な地平」に立っているからこそ、自由なのであり、もともとの善なる素質へと向かうことができるのである。カント全集第10巻『たんなる理性の限界内の宗教』(岩波書店二〇〇〇年北岡武司氏の解説) p.40 参照。

(17) 「悪の究極の起源」は永久に謎のままである。こうした悪からの救済がキリスト教の本分だといえるが、単に人間が神にすぎることを、カントはよしとしない。「神が人間に何をするかではなく、人間自身が神に何をなすべきか」を知ることがキリスト教の本質である。神の恩寵 (Gnade) に値するようになるために「われわれが何をなすべきか」を知ることが重要なのである。つまり人間にとって「信仰の自律」が真の道徳的宗教とよべるものである。

参考文献表 (註で挙げたものは除く)

御子柴善之 「意志と選択意志における自由—カントとライ

ンホルト」(現代カント研究第6巻『自由と行為』

所収 晃洋書房 一九九七年)

宇都宮芳明 「カントと神—理性信仰・道徳・宗教」岩波書店

一九九八年

杉田 聡 「カント『宗教論』における実存哲学的なもの」

『倫理学年報34集』所収一九八五年)

佐竹 昭臣 『カントの『道徳的狂信』と『根本悪』の問題』

『倫理学年報37集』所収一九八八年)

永野 文一 『カント倫理学における善と悪について』(『倫理学

年報28集』所収一九七九年)

川本 隆史 『カント』宗教論』における社会哲学的なもの』

『倫理学年報27集』所収一九七八年)

渋谷 昌雄 『カント悪の論理について』(『倫理学年報42集』

所収一九九三年)

矢島 羊吉 『増補・カントの自由の概念』福村出版 一九七

四年

新田 孝彦 『カントと自由の問題』北海道大学図書刊行会 一

九九三年

西 英久 『カント—理論哲学と実践哲学』ミネルヴァ書房

二〇〇一年

北岡 武司 『カントと形而上学—物自体と自由をめぐる』

世界思想社 二〇〇一年

川島 秀一 『カント倫理学研究』晃洋書房 一九九五年

保呂 篤彦 『カント道徳哲学研究序説—自由と道徳性』晃洋

書房 二〇〇一年

ベック 『カント「実践理性批判」の注解』(藤田昇吾訳)

新地書房 一九八五年

シュバイツァー 『カントの宗教哲学(上)』(シュバイツァー

著作集15巻、斎藤義一・上田閑照訳) 白水社

一九五九年

Georg Picht, "Kants Religionsphilosophie" Klett-Cotta, Stuttgart, 1985.

Henry E. Allison, "Idealism and Freedom", Cambridge University Press, 1996.

———, "Kant's theory of freedom", Cambridge University Press, 1990.

Lewis White Beck, "A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason", The University of Chicago Press, 1960.

(なかの・としみつ 筑波大学大学院哲学・思想研究科)